

MOVIMIENTOS SOCIALES Y COMUNICACIÓN: EL ESPEJO CÓNCAVO Y LA IRRUPCIÓN INDÍGENA*

Rossana Reguillo**

Fecha de recepción: febrero 2000

Fecha de aceptación y versión final: abril 2000

“When I use a word”, Humpty Dumpty said, in rather a scornful tone, “it means just what I choose it to mean -neither more nor less”.

“The question is”, said Alice, “whether you can make words mean so many different things”.

“The question is”, said Humpty Dumpty, “which is to be master -that’s all.”

“Through the looking-glass. And what Alice found there”.

Lewis Carroll

Resumen: Los problemas de los movimientos indígenas para consolidar una imagen de ciudadanía en tiempos de globalización son muchos. Debatiéndose entre el pasado y la modernidad, entre el centro y la periferia de sus sociedades, los movimientos populares de América Latina buscan en los medios un espacio de representación de difícil acceso y efectos contradictorios. El caso del EZLN mexicano le sirve a la autora para ejemplificar estos argumentos.

Palabras clave: Movimiento indígena, comunicación popular, medios de comunicación, exclusión social, modernidad, zapatismo, México.

Abstract: Many are the problems of indigenous movement to consolidate an image of citizenship in an age of globalization. Discussing between past and modernity, between the centre and the periphery of these societies, latinoamerican popular movements look for a space of representation in the mass media of difficult access and contradictory effects. The example of EZLN is used by this author to develop these arguments.

Key words: Indigenous movement, popular communication, mass media, social exclusion, modernity, zapatismo, Mexico.

La relación entre movimientos sociales y comunicación se ha venido convirtiendo en el transcurso de las dos últimas décadas en un debate central para las ciencias sociales, de la teoría política a la comunicación, pasando por la filosofía, la antropología, la sociología, es un tema nodal que atraviesa, de diferentes formas, la reflexión sobre la sociedad contemporánea.

En el caso de México, la reflexión y discusión en torno a este tema ha cobrado centralidad, especialmente a partir del 1994, fecha de la insurrección zapatista en el sur del país. Y aunque es importante señalar que el movimiento zapatista no es el único caso que ha sacudido la conciencia nacional en los últimos años, sí se ha convertido en un dinamizador de procesos sociopolíticos al levantar importantes discusiones y movilizaciones, a lo largo y a lo ancho de la geografía nacional y más allá. México ha estallado en una

vasta red de signos heterogéneos, algunos luminosos, otros, opacos, pero todos señalando, de diversas maneras, que resulta urgente reencontrar un nuevo sentido que de cobijo a las diferencias sin negarlas.

Bajo este supuesto, intento desarrollar aquí, una discusión en torno a la relación entre comunicación y movimientos sociales, centralmente a partir de los movimientos indígenas, en tanto potentes analizadores de una “modernidad periférica” y en la medida en que con su visibilidad y presencia han vuelto evidentes las crisis en las formas de

* Ponencia presentada en las Jornadas Internacionales sobre Comunicación y Movimientos Sociales.

** Profesora-investigadora del Departamento de Estudios de la Comunicación Social, Universidad de Guadalajara. Profesora titular en el Departamento de Estudios Socioculturales, ITESO. ✉ rossana@iteso.mx

organización social, en el pensamiento y en la sensibilidad. Por ello considero que este anclaje empírico, permite una mayor profundización en el tema que nos ocupa.

UNA MODERNIDAD DE “APARADOR”

En el transcurso del último decenio y de maneras diversas y sobre todo a ritmos diferentes, en las distintas regiones de México, se ha avanzado en la formulación de leyes, reglamentos, políticas públicas en diferentes ámbitos, lo cual sin duda, es resultado (y no graciosa concesión de los poderes) del intenso movimiento de una sociedad civil que se muestra, más vigilante y activa en lo que toca a sus derechos, que interesada en la toma directa del poder. En estos procesos de negociación y pugna por la legalidad se ha descuidado el trabajo en torno a la legitimidad, es decir, la lucha por el reconocimiento y la inclusión de lo diferente, de lo “otro” en el espacio público, que tiene que ver más con los modos en que una sociedad se percibe a sí misma y a su historia, sus valores, el espacio que otorga a sus miembros y el modo en que nombra la vida, que con leyes y reglamentos, que no son siempre ni necesariamente la expresión directa de esa cultura profunda y elevada a creencia orientadora de la vida.

Puede contraargumentarse que toda legalidad engendra tarde o temprano una legitimidad y que en tal sentido es importante “dar la batalla” legal, es decir, buscar por ejemplo representación indígena en los congresos, legislar en torno al territorio, al derecho a la propia lengua, a la propia religión, a la incorporación plena de la mujer a la vida pública y no al simulacro “políticamente correcto”; generar contrapesos al poder político.

Sin descalificar la importancia de una legislación que pueda garantizar los derechos ciudadanos, es importante enfatizar que ésto se convierte en una tarea “cuesta arriba” o conflictiva y a veces imposible, cuando no se acompaña de un proceso de interlocución que permita la transformación de los imaginarios y las prácticas sociales.

La modernidad latinoamericana, cuya etapa de arranque, con diferencias y matices, puede ubicarse en la década de los treinta¹, se hizo a partir de la importación de patrones y modelos exógenos que comportaban su propio régimen de legitimidad. México, Argentina, Brasil, como los ejemplos más acabados de este proceso, asumieron que el acceso a la modernidad implicaba la “aceleración” de la industrialización y de la tecnología. Es en esta etapa cuando se da la transfiguración de las ciudades del continente, la migración del campo a la ciudad, que se explica en buena medida por el empobrecimiento estructural del campo, debido al tipo de modelo de desarrollo urbano-industrial privilegiado por los países de la región y, traducido a los flujos de inversión para el desarrollo de las áreas que algunos Estados Nacionales latinoamericanos consideraron prioritarias. Este proceso, además de las implicaciones económicas, generó las condiciones para el surgimiento y extensión de un imaginario que fue configurando los sistemas de valoración y legitimidad de las sociedades: la ciudad por encima

del campo; la industria modernizada por encima de los modos de producción artesanal y familiar; el centro frente a la periferia y la exaltación de una clase media profesional, ilustrada, que sería la responsable de hacer del sueño de esa modernidad una realidad.

La forma urbana y la industrialización como el entorno ideal, administrado desde un centro fuerte por unos operadores altamente calificados, así encarnó ese ideal del progreso, que en el país terminó por convertirse en sinónimo de modernidad. Lo que quedó por fuera, espacios, prácticas y actores, pasaron a la descalificación por inutilidad. El país todo se convirtió en la capital del país, por metáfora y por voluntad política.

Así, la realidad que hoy se experimenta no agota su explicación en el llamado “neoliberalismo”, sino en un largo proceso histórico que favorece que la lógica del mercado y el proyecto neoliberal avancen –no sin tropiezos– en el país.

Los retos para un México incluyente, demandan remontar no sólo años sino siglos de historia y de provocar la reflexividad² de la sociedad. Es decir, desmontar los mecanismos que le otorgan a un orden social un sentido “natural”: es “natural” que los indígenas sean pobres, es “natural” que sean excluidos, es “natural” que sirvan como elemento de “ornato” en las fiestas cívicas y “natural” (¡pobrecitos!) que no sepan expresarse. Es “natural” que existan hoy 26 millones de mexicanos en condiciones de pobreza extrema y “natural” que las mujeres permanezcan al margen de las grandes decisiones, es “natural” que el éxito financiero exija “unas pequeñas trampas”.

Cuando el Estado mexicano había dado por saldadas las diferencias, los movimientos indígenas y otros movimientos emergentes (mujeres, jóvenes, movimientos ciudadanos) han puesto en crisis el modelo de la modernidad mexicana.

Los indígenas salen de la “reservación” y colocan el asunto en el mismo corazón de las metrópolis, de lo urbano, en los congresos y legislaturas y en los medios de comunicación, que aunque sea por una cuestión de *raiting* se ven obligados a abrir espacios a la discusión del tema indígena. Los jóvenes erosionan a través de sus prácticas un discurso político al que se le acaban los pretextos. La feminización de la economía pone en jaque a la organización tradicional de la sociedad. En estos procesos de visibilización aparece con fuerza por ejemplo, la afirmación del orgullo étnico al interior de una sociedad que parece haber apostado por la “blanquización”, lo masculino y lo adulto.

1. Para un análisis fino de la modernidad en el continente ver HOPENHAYN, Martín (1995): *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. México: FCE.

2. Por reflexividad, la sociología constructivista entiende el proceso de “pensar el pensamiento con el que pensamos”, en otras palabras, hacer conscientes los mecanismos a través de los cuales percibimos y atribuimos valores. Ver por ejemplo, BOURDIEU, P. y L. WACQUANT (1995): *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: GRIJALBO; E IBAÑEZ, J. (1994): *El retorno del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI.

No es poca cosa, el efecto de choque que esto tiene, en el sentido de que posibilita nuevas vías de discusión, es decir, ya no se trata de la incorporación de un montón de excluidos a la modernidad oficial, sino de encontrar mecanismos que permitan hacer realidad un principio de convivencia social que haga realidad la coexistencia de identidades diferenciadas con sus propios ritmos y espacialidades.

En el más reciente libro del sociólogo francés Alain Touraine (1997), cuyo mero título es ya indicativo de la discusión que en él se aborda (*Pourrons-nous vivre ensemble?*)³, se afirma que el problema del siglo es “vivir juntos, a la vez iguales y diferentes”. Este desafío implicaría para el autor “salir de los imperativos del deber ser y reconocer en cada uno el derecho a la capacidad de combinar su identidad cultural con su participación en los universos de la técnica”.

La inclusión no significa la anulación de la diferencia, así como tampoco la defensa de una identidad que debiera significar cerrarse al exterior en una especie de autismo que a la larga es una forma de suicidio en un mundo que de manera irreversible está cada vez más interconectado.

LA AGENDA INDÍGENA, POR OTRA COMUNICACIÓN

Cómo pensar los movimientos indígenas en su multiplicidad y heterogeneidad en un mundo que no es sólo indígena. Es decir, cómo volver visibles y hacer audibles el conjunto de demandas, reivindicaciones y especificidades de los pueblos indígenas en contextos donde, tanto el mestizaje como las lógicas del mercado y de la globalización económica y la mundialización de la cultura, tienden a diluir las diferencias o a reducirlas a un conjunto de expresiones, sin atender las dimensiones políticas y económicas que un proyecto social incluyente y respetuoso de la diversidad implica.

Este planteamiento apunta a la necesidad de elaborar una estrategia político-comunicativa que haga posible que los diferentes pueblos indígenas, en igualdad de circunstancias en relación al conjunto de actores sociales, coloquen en el espacio público su propia voz y su visión-versión de la historia, de la cultura, del mundo.

¿Qué ha supuesto, supone y supondría una estrategia de esta naturaleza?

Una primera dimensión pasa por un sistema y un proceso de comunicación desigual. Ello quiere decir que una de las principales contradicciones que enfrentan los grupos sociales, en este caso los pueblos indígenas, es el de la dificultad del acceso a los grandes medios de comunicación, que obedecen en su gran mayoría a intereses comerciales articulados a proyectos políticos que devienen en procesos homogeneizadores que tienden a “masticar” la diferencia y a convertirla en una mercancía “folklorizada”, “exótica” y por tanto, superficial.

Si bien este mecanismo no es novedoso, es decir, desde siempre las culturas dominantes han tratado las dife-

rencias culturales a través de sus rasgos externos (Giménez, 1997), que se manejan como “curiosidades” sin contexto⁴, hoy día, sin embargo, el desarrollo tecnológico y la omnipresencia de los medios de comunicación, convierten a esta problemática en un asunto de vital importancia. La creciente interconexión tecnológica entre sociedades favorece el simulacro de una conexión y de un intercambio sociocultural cuando las evidencias empíricas señalan que en los flujos comunicativos globales existen polos dominantes de producción y de enunciación y esto mismo se reproduce a escala nacional y regional. Es indudable que existe interconexión, pero ésta es asimétrica, lo que significa que contar con más medios, con más dispositivos tecnológicos se traduzca necesariamente en más democracia y en mayor equidad.

Este argumento es importante para plantear que la visibilidad de los pueblos indígenas en el espacio público (mediático o no), no es una cuestión de voluntarismo y ha venido apuntando la necesidad de hacer transitar el problema tal y como fue concebido, por ejemplo, durante la década de los setenta y los tempranos ochentas, en sus enfoques de “comunicación popular y alternativa”, que acuñó aquella poco afortunada fórmula para denominar los dispositivos tecnológicos y sus soportes comunicativos, utilizados en el trabajo de promoción, como ¡medios pobres!⁵.

Es indudable que el boletín impreso en mimeógrafo, el radio-foro, la pequeña radio comunitaria, el “papelógrafo”, entre otras “alternativas”, han cumplido un papel fundamental en el proceso de configuración y consolidación de las identidades sociales excluidas de los grandes circuitos de comunicación, pero el mundo se ha transformado radicalmente y hoy estas estrategias y sus soportes tecnológicos resultan insuficientes, no sólo en términos de su impacto político-cultural, sino en su misma dimensión intragrupal, ya que los actores sociales se ven interpelados por una multiplicidad de discursos y de imágenes, donde estos “medios pobres” terminan por desdibujarse y por aumentar la franja de incomunicabilidad entre los grupos sociales.

Se trata entonces de reconsiderar una estrategia que sea capaz de romper con la automarginación, en el sentido

3. Publicado por FAYARD, París, 1997. La traducción al español es *¿Podremos vivir juntos?*.

4. A manera de ejemplo, el vestuario, la comida, algunas prácticas o ceremonias religiosas, son tratadas de manera superficial y en sí mismas, haciendo desaparecer la cosmovisión y el proyecto que les da origen. Es decir, en vez de ser consideradas como expresiones o cristalizaciones de una cultura, se transforman en la cultura misma. En esta operación hay una reducción del espesor cultural de los grupos; se trata de una sustitución de las identidades por algunos de sus atributos externos.

5. Un ejemplo de la perspectiva con la que se abordaron los problemas de la comunicación desigual, puede encontrarse en el importante libro dirigido por SIMPSON, Máximo (1989): *Comunicación alternativa y cambio social* México: segunda edición por Premia Editora. Por ejemplo, en el texto introductorio, señala el propio Simpson: “...en algunos casos se define la comunicación alternativa –concepto que nosotros utilizamos de manera genérica y no excluyente– en oposición a los medios masivos, confiriéndole un carácter eminentemente artesanal y autogestionario...” (1989: 31).

de desbloquear la introyección de la marginalidad⁶ y por supuesto, esto tampoco es una cuestión de voluntarismo declarativo, sino un trabajo de largo plazo y sin embargo, urgente.

COMUNICAR LA IDENTIDAD

Ha dicho Martín Barbero (1995) que “hoy como nunca la comunicación es una tarea de envergadura antropológica”. Las implicaciones de esta afirmación pasan en primer lugar por la reflexión en torno a los modos en que diversos actores sociales, centralmente, académicos y educadores-comunicadores populares, conciben la producción-circulación de comunicación. Es decir, la pregunta de fondo es si esta práctica o proceso, puede ser pensada como la fase inicial e instrumental de la búsqueda de visibilidad y reconocimiento de los actores excluidos de los circuitos dominantes y “legítimos” de la comunicación.

Conferir a la comunicación un sentido antropológico es romper precisamente con sus imperativos tecnológico-instrumentales y colocar en el centro del debate la cuestión de la identidad de los actores sociales como afirmación y diferenciación en el espacio social. Es decir acceder a la comunicación implica necesariamente el trabajo de conquista de la propia voz y de la propia imagen en un proceso dinámico de interacción y negociación con otras voces y otras imágenes. Sin embargo, estos procesos de interacción no son horizontales ni simétricos, como se ha señalado ya, lo que se traduce en una configuración de un espacio comunicativo desigual en el que se objetivan y se “naturalizan” los mecanismos de exclusión social.

Así termina por considerarse “natural” que los grupos marginales, las llamadas minorías, carezcan de presencia “real” en este espacio comunicativo y se reduzcan a los ámbitos de una comunicación comunitaria y local. Ello está bien visto y es incluso apoyado por gobiernos y agencias internacionales

Pero, a los grandes circuitos, los pueblos indígenas, acceden sólo mediante la “representación” de diversos “mediadores”, que atienden a su vez, a diferentes proyectos políticos y a una particular manera de interpretar la problemática que experimentan los indígenas, lo que genera una extrema vulnerabilidad en la medida en que “lo indígena” se convierte en una categoría de clasificación externa dotada de ciertos “contenidos”, según la perspectiva de los mediadores. Algunos ejemplos de esta operación son los siguientes:

- a) el indígena se construye en referencia al pasado. Un glorioso e histórico pasado sin conexión con el presente.
- b) la reducción del indígena, como ya se apuntó arriba, al conjunto de manifestaciones y expresiones externas, que inversamente al procedimiento anterior, construyen al indígena como anclado en el presente.

- c) el indígena como la única alternativa “verdadera” al caos social que hoy día se experimenta; guardianes puros de la “esencia” humana.
- c) la presentación del indígena como “lastre” u obstáculo para la modernidad, al que hay que incorporar al proyecto dominante.
- d) el indígena como enemigo de la globalizada y homogénea sociedad contemporánea, al que hay que eliminar.

En estas operaciones discursivas, que pueden coexistir en una misma sociedad y, que sin mucho esfuerzo, pueden “descubrirse” tanto en los discursos políticos como en los medios de comunicación, lo que se ofrece son esquemas clasificadores que van del mal al bien absoluto y que en términos generales hacen una oposición drástica entre el pasado y el presente: el indígena “bueno”, del cual debemos sentirnos orgullosos, está en el pasado; mientras que el indígena “malo”, “tonto”, “incapaz”, está en el presente. A pesar de las diferencias en los modos de construcción del “tema” indígena, hay en estas posiciones diversas, una coincidencia: la incapacidad, de unas y otras, para reconocer al sujeto histórico que da origen a esos discursos y por ende una descalificación de la capacidad de los pueblos indígenas para asumir su propia representación, es decir, su propia voz.

Se trataría entonces de generar las condiciones para que los pueblos indígenas, con sus propias diferencias y contradicciones, se apropien no sólo de la dimensión instrumental de la comunicación sino de un lugar legítimo para expresarse. Y ello implica un trabajo intenso de sensibilización y “seducción”⁷ en el complejo y multidimensional mundo de la interacción social.

Es decir, los modos de representación del y de lo indígena, mucho más extendidos de lo que suele suponerse, se constituyen en el “enemigo” a vencer mediante una estrategia comunicativa y fundamentalmente simbólica, que sea capaz de rebasar lo meramente instrumental.

En el planteamiento habermasiano en torno a la teoría de la acción comunicativa (Habermas, 1989), se distinguen cuatro tipos de acción, a saber: la estratégica, la regulada por normas, la dramática y la comunicativa.

Me interesa discutir aquí, la acción estratégica y la acción dramática. Mientras que la primera, tiende al uso de códigos convencionales y controlables, en la medida en

6. La marginalidad se aprende, se hace piel y mirada. La colaboración del dominado en su propia dominación es el arma política de opresión por excelencia, es un mecanismo a través del cual se expropia a los actores sociales la certeza de su identidad y de su competencia social. Este mecanismo ha sido estudiado por diferentes autores, para un análisis empírico de cómo operan estos procesos, ver REGUILLO, R. (1995): *En la calle otra vez. Las bandas juveniles: identidad urbana y comunicación*. Guadalajara: ITESO (2.ª edición corregida).

7. Ya Gramsci se refería a las dos formas de acceder a la hegemonía: el dominio cultural, que tiene que ver con estrategias de opresión y control; y la dirección cultural, que tendría que ver más con formas de seducción, de conquista paulatina del otro. Ver GRAMSCI, A. (1975): *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno. Cuadernos I*. México: Juan Pablos editor.

que lo que está en juego es el éxito de la acción, en la segunda, es decir, en la acción dramática, lo que mueve a la selección de ciertos códigos es la necesidad de la representación expresiva de la subjetividad.

Lo anterior significa que en la acción estratégica, el éxito de la acción se convierte en el referente de ella misma, por lo tanto todos los recursos expresivos se organizan en función de su utilidad o inutilidad para conseguir ciertos resultados. Para los portadores de una identidad que reivindica ciertos fines y que pueden denominarse “identidades estratégicas”, los elementos simbólicos (aunque jueguen un papel importante) se subordinan al proyecto y adquieren relevancia en la medida en que son útiles para la consecución de ciertos objetivos; así no importará camuflar la identidad o “sacrificar” ciertos objetos emblemáticos, adecuar los tonos y los estilos discursivos, en aras de los resultados. El movimiento indígena, por ejemplo, hasta antes de 1994 en lucha por el reconocimiento, optó más por la obtención de resultados, por la vía de la negociación corporativa.

En la acción dramática, los elementos simbólicos ocupan, por el contrario, el primer plano, los portadores de estas “identidades dramáticas” se organizan en torno a decisiones expresivas que se convierten en referencias de la acción. Se trata de hacer aparecer la identidad con toda fuerza y visibilidad, no hay rasgos sacrificables ni negociación posible, ya que estos elementos simbólicos constituyen el sentido mismo de la identidad. A partir de 1994 y con el estratega Marcos a la cabeza, el movimiento indígena adquirió tintes y optó por la dramatización de la identidad.

Este esquema teórico no existe de manera químicamente pura en la realidad, ya que no es posible pensar en *estrategia sin acción dramática*, y de igual manera la dramatización de una identidad no puede sustraerse a los fines y a la búsqueda de ciertos resultados, cualesquiera que estos sean.

Quizá uno de los principales problemas que hoy enfrentan no sólo los grupos excluidos sino de manera importante los partidos políticos sea precisamente el haber subordinado durante años a discursos planos, sin matices, carentes de imaginación, la enorme fuerza de lo simbólico y la posibilidad que ésto representa para la construcción de la intersubjetividad, como condición fundamental para la legitimación de representaciones y prácticas sociales. Y en sentido inverso, haber sacrificado un proyecto en aras de la defensa a ultranza de la dimensión expresiva de una identidad.

Hoy cuando las fuerzas del mercado se han apropiado de esta doble lógica y direccionalidad resulta insuficiente la estrategia sin dramatización, y peligrosa, la dramatización sin estrategia. Lo que se juega en el espacio comunicativo, es la aceptación y reconocimiento de las identidades sociales⁸ diferenciadas. Y esto se trata mucho más de una lucha contra convicciones e imaginarios profundamente arraigados que de un aumento en la expedición de leyes.

Seguir apostando por la “capacitación técnica” como única posibilidad de acceso al espacio público sin atender a

las transformaciones sociales, a los discursos y recursos de los “nuevos” medios de comunicación, al análisis y aprovechamiento de las técnicas, formatos y géneros, que le sirven de soporte a la comunicación; pero especialmente, disociar esta tarea de las dimensiones antropológicas de la comunicación, es decir, de los actores sociales, puede terminar por anular el mayor esfuerzo que en estos momentos realizan las sociedades, la búsqueda de un proyecto incluyente, con respeto a la diferencia en la igualdad.

Distintos pensadores contemporáneos coinciden en que la mayor crisis que enfrenta la sociedad contemporánea es la del desgaste de los relatos de la modernidad y de su racionalidad. Crisis que se expresa en un sentimiento de incertidumbre e indefensión, de deterioro en los mecanismos tradicionales de gestión y representación política, en el desdibujamiento de las creencias orientadoras y en contraposición, en la proliferación de “ofertas de salvación” y de certidumbres.

Es en ese contexto y en coincidencia con la conmemoración de los 500 años de la conquista, en el que los movimientos indígenas se hacen visibles y presentes en el debate social.

LAS ESTRATEGIAS COMUNICATIVAS DE “LOS INVIABLES”

Contaminando las hojas a color del México de los folletos turísticos aparecieron en blanco y negro las “instantáneas” del México profundo y olvidado, el país de los desposeídos y los marginados. La modernidad se convirtió en un discurso lleno de agujeros negros donde cabía toda la injusticia, la pobreza, la desesperanza de miles de mexicanos.

Pese a los intentos desesperados del Gobierno por circunscribir el conflicto a una zona geográfica delimitada, por negar la autenticidad indígena del movimiento, las simpatías que los indígenas alzados despertaron, movilizaban a la sociedad civil. Pero pesaba en el ambiente la perplejidad.

Nadie parecía entender nada y los ríos de tinta que corrieron, ilustraban el desconcierto, el desencuentro y las múltiples lecturas que suscitan los símbolos (cambiantes) que enarbola el movimiento. Algunos intelectuales se preguntaban por qué los manifiestos zapatistas les causaban tanto entusiasmo si estaban en contra del empleo de la vio-

8. El movimiento zapatista, ha dado muestras de una intelección muy fina del problema de la visibilidad y de la necesidad de dar legitimidad a su causa. Hay un manejo preciso de los códigos, de los objetos emblemáticos, de los símbolos pero siempre en referencia a un proyecto. En algunos casos el traje ceremonial indígena que marca la diferencia con sus interlocutores oficiales; en otros casos, el uso de los símbolos patrios como la bandera nacional, el himno, para marcar su “mexicanidad” y su pertenencia a la nación, además de un lenguaje que les ha valido (muchas críticas, es cierto) la sensibilización y simpatía de una parte importante de la sociedad, que encuentra en ese discurso pleno de formas, metáforas e imágenes, una alternativa interesante al discurso político tradicional. Ver, REGUILLO, R. (1993): “Chiapas, el otro rostro de la modernidad mexicana”. En *Nómadas*, 1. San Juan de Puerto Rico.

lencia. Pero a medida que la confusión crecía, aumentaron las simpatías por las causas zapatistas.

Las posiciones de los dos más ilustres intelectuales mexicanos fueron un indicador de la dicotomía que habitaba a los mexicanos. Octavio Paz declaraba con la contundencia que lo caracterizó que “sus orígenes ideológicos (los del EZLN), a juzgar por sus declaraciones y su retórica, parecen relativamente claros: retazos de las ideas del maoísmo, de la Teología de la Liberación, de Sendero Luminoso y de los movimientos revolucionarios centroamericanos...desconozco la extracción de sus dirigentes. Pero es evidente que no son ni indios ni campesinos” (*La Jornada*, 5/1/94).

Carlos Fuentes, por su parte, reconocía la flexibilidad de los planteamientos zapatistas, su sensibilidad a los cambios políticos, su pluralidad política y la enorme fuerza de su lenguaje. El escritor veía en el estallido zapatista el primer movimiento poscomunista de la época (*La Jornada del Campo*, 22/2/94).

La declaración del “para todos todo, para nosotros nada” del Comité Clandestino Revolucionario Indígena vendría a inclinar la balanza hacia la postura representada por Fuentes. El discurso zapatista en voz del Subcomandante Marcos desbordaba las cómodas etiquetas clasificadoras con que los intelectuales del régimen pretendían deslegitimar su lucha.

La fina ironía, el siempre bienvenido buen humor y las bien construidas metáforas de los zapatistas, se encuentran muy lejos de la tradicional solemnidad de las guerrillas latinoamericanas. El “Sub” Marcos venía a demostrar que la militancia insurgente no estaba reñida con las bromas y el contento por la vida. En las famosas posdatas de sus comunicados arremetía irreverente lo mismo contra el poder institucionalizado que contra la “derecha” o la “izquierda”, contestaba acusaciones. Por ejemplo, al escasear los adjetivos para descalificarlo, corrió la voz de que el “Sub era homosexual”, él contestó:

P.D. Mayoritaria que se disfraza de minoría intolerada. A todo esto de que si *Marcos* es homosexual: *Marcos* es *gay* en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal, chavo banda en Neza, rockero en CU, judío en Alemania, ombudman en la SEDENA, feminista en los partidos políticos, comunista en la postguerra fría, pacifista en Bosnia, ama de casa un sábado por la noche en cualquier colonia de cualquier ciudad de cualquier México, guerrillero en el México del fin de siglo XX, machista en el movimiento feminista, mujer sola en el metro a las 10 p.m., jubilado en plantón en el Zócalo...*Marcos* es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo “Ya basta”. Todas las minorías a la hora de hablar y todas las mayorías a la hora de callar y aguantar...De nada señores de la PGR, estoy para servirles...con plomo. (*La Jornada*, 31/5/94)

En medio del dramatismo de la guerra, en el pesado compás de espera y de la ruptura del diálogo, los zapatistas, *Marcos* y sus superiores, la Comandancia General del EZLN, sintetizan lo viejo y lo nuevo, en una amalgama de nuevos sentidos que algunos definen, también cómodamente, como “guerrilla postmoderna”. Pero ni las palabras gastadas, ni el lenguaje que pretende atrapar la perplejidad, alcanzan para entender un movimiento que: optó por la vía armada pero que aceptó sentarse a discutir, que reconoce que “la lucha armada es parte de una serie de procesos o de formas de lucha que van cambiando” (*La Jornada*, 5/2/94), que ha demostrado poseer una estrategia de comunicación, que entiende y utiliza el poder de los medios y fundamentalmente que busca no tomar el poder sino suscitar otro poder (Méndez y Cano, 1994).

Desde la selva Lacandona viene el llamado que interpela: la conquista de la democracia como condición indispensable para incorporar a la población a unas dignas condiciones de vida.

EL ARSENAL SIMBÓLICO DE LOS ZAPATISTAS

Sorpresas, sobresaltos, sonrisas, vergüenzas, preocupaciones, dolores informes y dolores de contornos precisos, forman parte del equipaje con que los mexicanos hemos andado, cuesta arriba, estos 5 años. El conflicto en Chiapas es una realidad que no podemos negar. Y no podemos negarla no sólo en un sentido político, sino porque su identidad aparece ligada a nuevas-viejas matrices culturales que le dan sentido al México de hoy.

Hay un mito fundacional: heredero legítimo de los antiguos pobladores de estas tierras, el EZLN cobra forma en las profundidades de la selva y “nace” a la luz pública el 1 de enero de 1994 con un documento de identidad, la *Declaración de la Selva Lacandona* (*La Jornada*, 2/1/94). Junto al manifiesto político, el documento es la proclamación de un “nosotros” inclusivo en la medida en que se señala que “los desposeídos somos millones y llamamos a todos nuestros hermanos a que se sumen a este llamado...”. Desde los orígenes míticos, el primer llamado busca eliminar las barreras creadas por la pertenencia a una etnia, a una comunidad, a una región y poner a funcionar lo que Turner ha denominado una “comunidad de sufrimiento”, de “antiguas víctimas” (Turner, 1988). El zapatismo nace rompiendo los cercos geográficos y simbólicos. Los rostros embozados, los pasamontañas han jugado un papel determinante para crear este efecto que podríamos denominar “fuente ovejuna”. Tras el pasamontañas están los miles de desposeídos, “pero herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad”. Hay una revelación y un secreto.

Y como en todo cuento fantástico el héroe (los indígenas) tiene impuesta una prohibición: la de rebelarse contra las estructuras de dominio y salir de su territorio físico y simbólico. Pero a la inversa de los cuentos, esta prohibición no está vinculada en el presente con un estado inicial de felicidad, sino a un estado de desgracia y

sufrimiento. La felicidad se remonta al tiempo de los orígenes que se pierden en la larga noche de la historia. La prohibición debe ser transgredida. Los indígenas transmutan de héroe-víctima en héroe-buscador (Propp, 1927) y visten su ropaje ritual, el uniforme guerrero del EZLN. El héroe abandona su morada siguiendo el relato de la desdicha que le ha sido revelada⁹. En el imaginario colectivo prevalece la imagen de “los guerrilleros que bajaron de la montaña”, en estricto sentido, los zapatistas no bajaron, tuvieron que subir. Los poblaciones tomadas en enero están “arriba” de la selva. Toda esta topografía imaginaria refuerza la idea de un lugar mítico.

El enemigo aparece. Toda identidad conlleva una alteridad, un nosotros frente a ellos o ustedes: el antagonista que actúa abierta o subrepticamente. En el lenguaje zapatista se trata del gobierno ilegítimo y su jefe máximo Carlos Salinas de Gortari; el Ejército Federal Mexicano “pilar básico de la dictadura que padecemos” y los mercaderes del dinero.

En estos primeros momentos no hay que confundir al enemigo con los oponentes que se van constituyendo y conformando en el camino, por ejemplo: “los auténticos coletos”¹⁰, los ganaderos, los intelectuales del régimen, algunos medios de comunicación y otros más.

El antagonista cambia de aspecto, el dragón se convierte en hermoso dónce! o la bruja en buena viejecita, dice Propp. El gobierno ofrece la amnistía a cambio de la rendición, implementa la Comisión por la Paz, inicia las conversaciones, declara a la prensa internacional su voluntad de diálogo mientras aviones del ejército bombardean la zona de conflicto. El antagonista emplea la persuasión, medios mágicos o la violencia: se ofrece mayor inyección de recursos en la zona, se les invita a dialogar; con la ayuda de algunos medios de comunicación se hace aparecer a los zapatistas como “extranjeros-no indios”, “profesionales de la violencia-enemigos de la patria”, “como transgresores de la ley-delicuentes”; varios guerrilleros son detenidos, golpeados, torturados y amarrados en la población de Oxhuc.

En escena aparece un personaje: el donante o proveedor, el ayudante o aliado. De él provienen los medios con los que el héroe vencerá la desdicha. A lo largo y a lo ancho del país, la informe y dispersa sociedad civil expresa de mil modos distintos su rechazo a las vías violentas como un consenso generalizado aunque con orígenes diferentes. Los zapatistas tienen claro que sólo mediante la inclusión de la sociedad civil en el conflicto el movimiento tiene posibilidad de resistir e incluso de extenderse. El reconocimiento que amplios sectores de la sociedad le otorgan a los neo zapatistas –en cuanto a sus demandas y reivindicaciones (aunque se discrepe de la vía armada)–, se convierte en el objeto simbólico que da fuerza al “héroe” para enfrentarse al adversario.

Sin embargo para que opere la transmisión del “medio mágico”, el héroe debe cumplir una serie de tareas o pasar ciertas pruebas. El EZ acepta dialogar con el adversario y someter a una consulta amplia dentro de su territorio las condiciones para el logro de una paz con dignidad. Por

otra parte, el discurso zapatista logra interpelar a diversos sectores sociales: campesinos, obreros, intelectuales, profesionistas, amas de casa, sensibles a la problemática social y decepcionados de las vías partidistas¹¹. La no-acción bélica y el lenguaje zapatista se han constituido en los elementos del trueque simbólico entre sociedad e insurgentes.

Difícil enfrentar algo tan difuso pero contundente como el reconocimiento. El antagonista tratará por todos los medios de escamotearle al héroe este “medio mágico”, pero no puede hacerlo de manera directa ya que actuar sobre el EZ en contra de amplios sectores sociales implicaría, entre otras cosas, agudizar la crisis de credibilidad en el Estado mexicano. La alternativa la constituyen los medios de comunicación, “auxiliar mágico” en disputa. En los medios oficiales y oficialistas la estrategia es clara: el “héroe” desaparece o es reducido, en el caso de la televisión, a categorías clasificatorias que magnifican sus características violentas; el discurso pleno de metáforas y de múltiples interpelaciones desaparece, en su lugar sólo quedan las “imágenes de la guerra” en Chiapas, mezcladas con escenas centroamericanas o del medio oriente, acompañadas de efectos sonoros (por ejemplo la música de la película Apocalipsis, o el ruido constante de helicópteros). La sintaxis produce un mensaje claro: reconocer al EZ es optar por la violencia destructora.

El “héroe” no tiene acceso al control de los medios, pero cuenta con la franja del periodismo independiente que poco a poco se ha ido abriendo paso en México; existe además la prensa internacional, que a través de revistas especializadas o sistemas de televisión por cable, “regresan” la información al país. Es a través de la utilización de estos “auxiliares”, aunados a la circulación por circuitos no controlados por el poder, como internet, de diversos productos comunicativos (videos principalmente) como el EZ logra mantenerse en “comunicación” con la población civil¹².

En uno de los textos más potentes producidos por el movimiento zapatista en la pluma del Subcomandante Marcos, los alzados contestaban al ofrecimiento de “perdón” (amnistía política) decretado por el gobierno de

9. “El relato de la desdicha (que desencadena la acción) suele ser hecho por mujeres viejas, personas encontradas al azar, etc.” PROPP, Vladimir (1968): *Morfología del cuento*. México: Colofón. En los comunicados del Subcomandante Marcos, es siempre el “viejo Antonio”, un sabio y sensible indígena, el que le cuenta los relatos que dan forma al contenido político de los manifiestos del EZLN.

10. “Coletos” es el nombre que reciben los habitantes de San Cristóbal de las Casas, caracterizados por su conservadurismo y por un sistema cultural que se cerró a los indígenas.

11. El EZLN logra mantener su independencia con respecto al Partido de la Revolución Democrática y su candidato Cuauhtémoc Cárdenas. Las críticas lapidarias del Subcomandante Marcos a la estructura y funcionamiento del PRD, si bien fueron vistas como poco oportunas (por la cercanía de las elecciones) contribuyeron a mantener la distancia partidista característica del EZ.

12. Por ejemplo el 21 de septiembre de 1994, durante el estreno del video *Viaje al centro de la selva (memorial zapatista)*, de Epigmenio Ibarra y el equipo Argos, en un cine de la ciudad de México, el teléfono celular de Ibarra, enlazado vía satélite con la selva Chiapaneca, trajo a los azorados espectadores la voz “en vivo” de Marcos. El Subcomandante hablaba con la gente acerca de la situación en Chiapas (*La Jornada*, 22/9/94).

Salinas de Gortari en los primeros días de enero de 1998, de la siguiente forma:

“...Hasta el día de hoy, 18 de enero de 1994, sólo hemos tenido conocimiento de la formalización del perdón que ofrece el gobierno federal a nuestras fuerzas. ¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morimos de hambre? ¿De no callarnos en nuestra miseria?...¿De no habernos levantado en armas cuando encontramos todos los otros caminos cerrados?...¿de haber demostrado al resto del país y al mundo entero que la dignidad humana vive aún y está en sus habitantes más empobrecidos? ¿De haber llevado fusiles al combate en vez de arcos y flechas? ¿De no seguir los patrones de las guerrillas anteriores?

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo? ¿Los que durante años y años, se sentaron ante una mesa llena y se saciaron mientras con nosotros se sentaba la muerte, tan cotidiana, tan nuestra que acabamos por dejar de tenerle miedo.. ¿Los muertos, tan mortalmente muertos de muerte “natural”, es decir de sarampión, tosferina, dengue, cólera, tifoidea, tétanos, pulmonía, paludismo y otras lindezas gastrointestinales y pulmonares? ¿Nuestros muertos, tan mayoritariamente muertos, tan democráticamente muertos de pena porque nadie hacía nada, porque todos los muertos, nuestros muertos, se iban así nomás, sin que nadie llevara la cuenta, sin que nadie dijera por fin, el YA BASTA que devolviera a esas muertes su sentido, sin que nadie pidiera a los muertos de siempre, nuestros muertos, que regresaran a morir otra vez pero ahora para vivir? ¿Los que nos negaron el derecho y don de nuestras gentes de gobernar y gobernarnos? ¿Los que negaron el respeto a nuestra costumbre, a nuestro color, a nuestra lengua? ¿Los que nos tratan como extranjeros en nuestra propia tierra y nos piden papeles y obediencia a una ley cuya existencia y juteza ignoramos?...

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?

“¿De qué tenemos que pedir perdón?”, se convirtió en un texto-estandarte, en un texto-emblema, de la primera etapa. Camisetas, carteles, calcomanías, *graffittis*, con esa sola pregunta inundaron las marchas de las primeras semanas y paulatinamente el movimiento zapatista fue cobrando simpatizantes en sectores que hasta ese momento se habían mantenido más bien al margen de las expresiones políticas: jóvenes, amas de casa, profesionistas, que se vieron de pronto sacudidos en su comodidad y sus certezas.

Para febrero de 1994 empezaba a ser claro que los insurgentes zapatistas y el movimiento civil nacional e internacional que comenzaba a acompañarlo estaban abriendo no sólo un debate político importante, sino que estaban reinaugurando “nuevos lugares” de comunicación: la red, que permitía escapar a la censura y funcionaba como contrape-

so a los medios oficialistas; el *rock*, como espacio aglutinador de voluntades juveniles; la calle, como el espacio comunicativo y político por excelencia, entre otros.

Entre el temor a la guerra, la hiperinformación que se traducían en des-información y la incertidumbre que la respuesta armada indígena generaba, por los resquicios del Chiapas visto por las voces oficiales y oficialistas, empezaron a vislumbrarse, a veces, retazos de un Chiapas que devolvía a los mexicanos y a mexicanas, la vergüenza y la capacidad de asombro y de indignación.

De la primera etapa político-militar del movimiento zapatista, que dura apenas 12 días, aparecen tres elementos que van a configurar el campo simbólico-político que va a caracterizar el proceso:

- a) la visibilidad de lo indígena como un componente vigente de la sociedad y como disparador de un proceso de reflexividad social que trasciende las dimensiones locales del conflicto.
- b) la movilización de los imaginarios sociales a través de la disputa simbólica por la definición de lo nacional y la puesta en crisis de una aporética unidad identitaria nacional.
- c) la interpelación a la sociedad a través de una estrategia comunicativa que disloca los dispositivos tradicionales y utiliza en otro registro, a la manera en que los señaló De Certeau (1996), las características de la sociedad de la información¹³.

Desconozco cuántas armas posee el EZ o su potencia militar, no sé cuántos efectivos milicianos se cuentan entre los “un chingo” inventariados por el “Sub”, tampoco sé nada de guerras de larga duración, pero sí puedo dar cuenta del arsenal simbólico de los zapatistas. Entre su haber pueden contabilizarse: muchos ciudadanos avergonzados por el silencio cómplice de todos estos años; videos que narran, desde diferentes perspectivas el conflicto a partir de enero del 94; un buen número de libros, a favor, en contra y algunos buenos; camisetas que caminan con la leyenda “¿de qué tenemos que pedir perdón?” y otras más; muñequitos artesanales del Sub y de Ramona en cantidades industriales (dicen que es un buen artículo de exportación); cassettes piratas con corridos, entre los que destaca aquel que en una estrofa dice “Se supo en el mundo entero que en México no hay justicia, para cubrir la inmundicia, el gobierno qué va a hacer, la prensa de todo el mundo, este asunto vino a ver”; movilizaciones en todo el país y, dos milagros:

- 1) el de reactivar la memoria para una revisión a fondo del proyecto de nación, y

13. Es importante señalar que estos aspectos socioculturales son centrales, pero ello no debe significar el olvido de que la primera fase militar el conflicto deja 400 muertos y alrededor de 70 prisioneros.

- 2) el del Niño de Lomantán en el municipio de Las Margaritas, “que bajó para los alzados” con estas palabras: “Llegó la hora que he venido dentro de los pobres”. Una cerca de madera protege al “milagro”, llena de ofrendas una imagen del Niño, asiste silenciosa, a la narración en tojolobal de sus hazañas, las voces indígenas cuentan: “Llegó una señora rica de Comitán y quiso tocar al Niño, el Niño se movió y la señora rica se espantó, con su manita le hizo señas de que no lo tocara” (*La Jornada* 8/6/94).

El Comandante Tacho del Comité Clandestino Revolucionario Indígena se ha preguntado por qué el frente civil de apoyo a los zapatistas, integrado por diferentes sectores, “no puede crear una organización moderna, ¿cómo van a ofrecer algo nuevo al pueblo si hacen puras cosas viejas?. Se necesita algo nuevo, moderno –dice Tacho– así como nosotros, pero sin armas y sin pasamontañas”, llamado que la vieja izquierda tan habitada por las diferencias y enfrentamientos, no puede entender.

En una parte del interesante y crítico diálogo que el Subcomandante Marcos, uno de los líderes del movimiento zapatista, sostiene con Yvon Le Bot, sociólogo francés y director del Centro de Análisis e Intervención Sociológicas de la Escuela de Altos Estudios de París¹⁴, al comentario de Le Bot en torno al desgaste que puede significar para el zapatismo, la resistencia, el Subcomandante Marcos, responde:

“El zapatismo, como cualquier fuerza, tiene que lanzar iniciativas continuamente para hacerse presente en el espacio político y para ampliar su horizonte. La resistencia entendida como “me encierro y aguanto” significa el aniquilamiento, no sólo para el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), también para cualquier fuerza social no armada. Resistir aislado es renunciar a la vida, pues, aniquilarse. No podemos imponer nuestras decisiones al gobierno, o sea no podemos obligarlo a que mande obedeciendo, pero sí podemos tomar iniciativas, y eso sólo va a ser posible si el espectro político se abre (...) Eso no significa abandonar una línea política sino edificar relaciones (...)”

El argumento que coloca el Subcomandante zapatista se vincula a una pregunta de fondo no sólo para los movimientos indígenas: ¿cómo capitalizar, es decir, cómo aprovechar el enorme capital político-simbólico que los pueblos indígenas del continente han cosechado durante esta década a través de esa interpelación a la sociedad?, en palabras más simples es ¿cómo transformar la “simpatía” que provocan en buena parte de la sociedad sus planteamientos, en alianzas?

No hay en esta pregunta ningún sentido instrumental, sino una alternativa para oponer a la intolerancia, la exclusión y el autoritarismo y darle juego a la diversidad. Ello

supone un enorme esfuerzo de todos que implica un replanteamiento del modo en que se ha concebido el desarrollo social.

El viejo esquema que clasificaba a las sociedades como modernas (complejas) y tradicionales (simples) no puede seguir operando; las evidencias indican que la complejidad es ya una dimensión constitutiva del orden social que se expresa a nivel planetario en múltiples planos y a diferentes escalas, entender la modernidad como “una vasta red de signos heterogéneos (Hopenhayn, 1995), es asumir la enorme riqueza, sin paternalismos y sin retórica, de la que son portadores los pueblos indígenas. Lo que supone para estos pueblos, también, una apertura a las distintas cosmovisiones que hoy habitan el mundo. Para ello es fundamental un diálogo de fondo entre iguales, lo que requiere de un espacio público que favorezca el libre intercambio de información y la discusión y entendimiento entre racionalidades y sensibilidades distintas, que no tienen por qué representar una amenaza para la existencia del propio grupo de adscripción.

CIUDADANÍA Y COMUNICACIÓN EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN

La reformulación a los códigos dominantes de la política ha sido posible mediante la emergencia de un discurso ciudadano que ha rebasado a las tradicionales formas expresivas. Se puede hablar hoy de una “culturalización de lo político”, que no es otra cosa que el peso creciente de las orientaciones culturales (creencias, valores, adscripciones identitarias) en la esfera política. Se habla incluso de la ciudadanía cultural (Rosaldo, 1991) que, articulada a los derechos civiles, reivindica el derecho a la diferencia sin que ello se traduzca en desigualdad.

En los procesos de globalización no sólo se han “globalizado” los capitales, los productos, los servicios, se ha internacionalizado la sociedad, como un efecto no previsto por la lógica del mercado. Y hay en esto una fortaleza que puede hacer la diferencia en la lucha por la inclusión de los pueblos indígenas en la sociedad y por ende en el espacio mediático, a condición de abandonar cualquier afán redencionista que puede devenir fundamentalismo.

En tal sentido, una tarea urgente para los movimientos indígenas es la incorporación en su agenda del tema “ciudadano”. La “ciudadanía” puede constituirse en una categoría clave para articular a su reivindicación cultural las dimensiones nacionales y supranacionales que se están redefiniendo aceleradamente. Es decir, pienso que sería un error de consecuencias graves que en la búsqueda de visibilidad, legitimidad, justicia y equidad, los movimientos indígenas se aislaran de la discusión que de cara al próximo siglo será

14. Este diálogo se encuentra reproducido en el libro de LE BOT, Y. (1997): *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*. México: Plaza & Janés. Se sugiere al lector interesado especialmente, el apartado titulado “Resistencia y apertura”, 304-314.

crucial: el entrelazamiento y entrecruzamiento de los distintos planos (local, nacional, global) en que habrán de moverse las sociedades¹⁵.

Pensar, por lo tanto, que la comunicación es un proceso y una tarea local y restringida a los ámbitos comunitarios o, que se trata exclusivamente de una cuestión de dominios tecnológicos, es seguir contribuyendo al simulacro de que un activismo en esta línea se traduce necesariamente en democracia. El ciclo de urgencias en que se ha convertido la sociedad contemporánea requiere de la capacidad para moverse en diferentes planos, lo que resulta imposible sin proyecto y sin imaginación.

Para las agencias financiadoras y las ong's, ésto supone perder el miedo a "politizar" su trabajo. La "política" se ha convertido en una mala palabra porque por demasiado tiempo la sociedad ha declinado su responsabilidad y ha permitido que "los profesionales" la conviertan en su coto exclusivo. Darle espesor al trabajo comunicativo, es, sí, una tarea de "envergadura antropológica" como lo señala Martín Barbero, que requiere el desmontaje de las falsas certidumbres, lo cual es centralmente una actividad política.

El momento actual ha sido caracterizado por Balandier (1994) como una etapa de riesgo y posibilidad. El miedo al cambio, el miedo al *otro*, el miedo a tener miedo, aunado al desencanto y a la aparente ausencia de alternativas, se han convertido en arma de gestión y control social. La comunicación es una posibilidad para oponer al miedo difuso que genera *Ab Puch* (Dios maya de la muerte), porque del lado de la palabra, en su sentido pleno, está *Hunab Ku* (el Dios creador).

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, Jorge (1994): "La nueva revolución mexicana". En *Replones*, 28, abril-julio. Guadalajara: ITESO.
- AUGÉ, Marc (1993): *Los <<no lugares>>. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- BALANDIER, Georges (1994): *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1991): *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza Editorial.
- BOURDIEU, Pierre y Loïc WACQUANT (1995): *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- BRUNNER, José Joaquín (1992): *América Latina: Cultura y modernidad*. México: CNCA/Grijalbo.
- ESTEVA, Gustavo (1994): *Crónica del fin de una era. El secreto del EZLN*. México: Editorial Posada.
- GIMENEZ, Gilberto (1997): "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En *Frontera Norte*, 18, julio-diciembre, 9-28. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- GRAMSCI, Antonio (1975): *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno. Cuadernos 1*. México: Juan Pablos editor.
- HABERMAS, Jürgen (1989): *Teoría de la acción comunicativa, 2 V*. Buenos Aires: Taurus.
- HOPENHAYN, Martín (1995): *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. México: FCE.
- IBAÑEZ, Jesús (1994): *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI.
- LE BOT, Yvon (1997): *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*. México: Plaza & Janés.
- MARTÍN BARBERO, Jesús (1995): *Pre-textos. Conversaciones sobre la comunicación y sus contextos*. Cali: Universidad del Valle.
- MÉNDEZ ASENSIO, Luis y Antonio CANO GIMENO (1994): *La guerra contra el tiempo. Viaje a la selva alzada*. México: Temas de Hoy para Espasa Calpe Mexicana.
- OROZCO, Guillermo (1994): "Chiapas: los nuevos protagonistas y sus estrategias comunicativas". En *Umbral XXI*, 14, primavera. México: Universidad Iberoamericana.
- OROZCO, Guillermo (1994): "Chiapas: La otra guerra, sus protagonistas y la teleaudiencia". Ponencia presentada en el Tercer Congreso Internacional de Pedagogía de la Imagen, *La Realidad Inventada*. Mimeo. La Coruña, España, Julio 4-8.
- ORTIZ, Renato (1997): *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Universidad Buenos Aires: Nacional de Quilmes.
- PROPP, Vladimir (1968): *Morfología del cuento*. México: Colofón.
- REGUILLO, Rossana (1993): "Chiapas, el otro rostro de la modernidad mexicana". En *Nómadas*, 1. San Juan de Puerto Rico.
- REGUILLO, Rossana (1994): "La dispersión reunida. Crónica del Aguascalientes que ahora existe". En *Siglo 21*. 15/08/94. Guadalajara.
- REGUILLO, Rossana (1994): *Participación ciudadana en el contexto de la CND*. Mimeo. Conferencia Festival de la Democracia. ITESO, Guadalajara.
- REGUILLO, Rossana (1994): "Movimientos sociales y comunicación". En REGUILLO, Rossana (ed): *Comunicación, sentido y vida cotidiana*. Cuadernos del Departamento de Comunicación I. Guadalajara: ITESO.
- REGUILLO, Rossana (1995): *En la calle otra vez. Las bandas juveniles: identidad urbana y comunicación*, 2da. edición corregida. Guadalajara: ITESO.
- REGUILLO, Rossana (1996): *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre, comunicación*. México: UIA/ITESO.
- REGUILLO, Rossana (1999): "Las culturas emergentes en las ciencias sociales". En REGUILLO, Rossana y Raúl FUENTES (coords): *Pensar las ciencias sociales hoy. Reflexiones desde la cultura*. Guadalajara: ITESO.
- ROSALDO, Renato (1991): *Cultura y verdad*. México: CNCA-Grijalbo.
- SIMPSON, Máximo (1989): *Comunicación alternativa y cambio social*, 2.ª edición. México: Premia Editora
- TOURAINÉ, Alain (1997): *Pourrons-nous vivre ensemble?*. París: Fayard.
- TURNER, Victor (1988): *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Otras Fuentes:

- Diario *La Jornada*, México.
 Semanario *Proceso*, México.
 Revista *Vuelta*, México
 Revista *Nexos*, México
 Entrevistas

15. Un texto que discute de manera espléndida estos aspectos es el de ORTÍZ, Renato (1997): *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.